

《迷途指津》的双焦点之一：初探迈蒙尼德的“开端论”^{*}

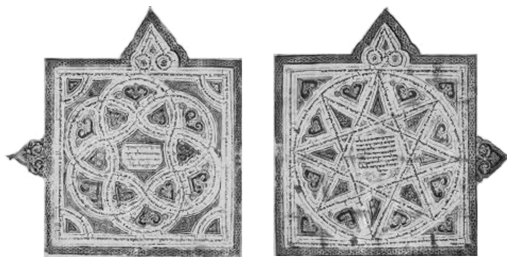
张纓^{**}

【摘要】在拉比传统中，与《创世记》第1章相连的“开端论”以及与《以西结书》第1章和第10章相连的“神车论”是禁止传授的关于上帝的秘密知识。在《迷途指津》里，迈蒙尼德多次指出，解释“开端论”与“神车论”中可以解释的内容是此书的首要目的。可以说，“开端论”与“神车论”构成了《迷途指津》的双焦点。与此同时，迈蒙尼德指出，“开端论”等于自然科学，“神车论”等于神的科学。这使得部分研究迈蒙尼德“开端论”的学者将注意力集中于“开端论”与自然科学的关系。通过梳理和解读 *ma'aseh bereshith* 在《迷途指津》各章的出现及其语境，本文意在论证，迈蒙尼德不仅如众所公认的那样，将“开端论”与“世界的开端”即创世相连，而且通过表明“法版上所写的就像所有‘开端的作品’一样”，将“开端论”与“律法的开端”即“西奈启示”相连。进而，通过将“开端的作品”与事物的自然本性之不易性相提并论，迈蒙尼德暗示，“开端论”与“从无中创世”这种神迹观点不相容。

【关键词】迈蒙尼德；《迷途指津》；“开端论”；世界的开端；律法的开端

^{*} 本文是国家社科基金后期资助一般项目“自然与律法——迈蒙尼德《迷途指津》解读”（19FZXB033）的阶段性成果。

^{**} 张纓，华东师范大学哲学系副教授。



小引：何为“开端论”

迈蒙尼德的《迷途指津》^①是一部极为特别的解经著作，在“卷首引言”（“绪论”）里，他指明“此论章（*al-maqāla*； treatise）^②的第一个目的（*ḡaraḍ*）是解释某些出现在预言书（books of prophecy）里的措辞的含义”，这些词有些是“带有歧义的”（equivocal），有些是“衍生性的”（derivative），还有些是“模棱两可的”（amphibolous），也就是说，他要辨析预言书里那些多义词在不同语境下的词义。随后，迈蒙尼德说，本论章还有第二个目的：解释出现在先知作品（book of the prophets）里的极为灰色的各种寓言（卷首引言，5—6/5—6）。无论是“预言书”还是“先知作品”，都属于犹太人的《圣经》，就此而言，《迷途指津》是一部解经著作。然而，《迷途指津》绝非一部寻常的解经著作。《迷途指津》对犹太教《圣经》的解释，带有作者独有的理论意图。这一独有的理论意图直到卷二 29 章才得到明确的揭示，迈蒙尼德在那里明确指出：“本论章的首要目的是解释开端论和神车论里可以得到解释的内容。”（卷二 29 章，319/346；另见卷三“导言”，379/415）。那么什么是“开端论”和“神车论”？

在《迷途指津》的“卷首引言”里，迈蒙尼德说，他已经在《重述托拉》（*Mishneh Torah*）里提到“开端论”（*ma'aseh bereshith*）和“神车论”（*ma'aseh merkabah*）^③，在这里，他进一步表示，“开端论”就等于自然科学（natural

① 迈蒙尼德的《迷途指津》以犹太-阿拉伯语（Judeo-Arabic）撰写（按：犹太-阿拉伯语指以希伯来字母标示的阿拉伯语），原名 *Dalālatul al-hā'irīn*，学界更常用的是该书的希伯来语译名 *Moreh Nevukhim*。本文的《迷途指津》引文依据中译本（傅有德 Fu Youde、郭鹏 Guo Peng、张志平 Zhang Zhiping 译，济南 [Jinan]：山东大学出版社 [Shandong University Press]，2007/1998）以及 Shlomo Pines 英译本（*The Guide of the Perplexed*，trans. Shlomo Pines，Chicago，London：University of Chicago Press，1963）。下引《迷途指津》，随文注明引文卷次、章节及中译本页码（在“/”前）和 Pines 译本页码（在“/”后）。《迷途指津》引文中加下划线的部分表示其原文为希伯来语，正文或引文里加粗的字体是笔者所加的重点。

② 在施特劳斯（Leo Strauss）看来，使用 *maqāla* 一词表明迈蒙尼德的《迷途指津》具有“口传”的性质。关于 *maqāla* 及其希伯来语对应词 *ma'amar* 的含义以及其与一般意义上的 *kitab*（著作/书）的区别，参见：Leo Strauss，“Literary Character of *The Guide for the Perplexed*，” in *Persecution and the Art of Writing*（Glencoe，Ill.：The Free Press，1952），47。中译本见施特劳斯 Leo Strauss，《迫害与写作艺术》[*Persecution and the Art of Writing*]，刘锋 Liu Feng 译（北京 [Beijing]：华夏出版社 [Huaxia Publishing House]，2012），40-41。

③ 参见：Ralph Lerner，*Maimonides' Empire of Light：Popular Enlightenment in an Age of Belief*（Chicago，London：University of Chicago Press，2000），141-153。中译本见摩西·迈蒙尼德 Moses Maimonides，《论知识》[*The Book of Knowledge*]，董修元 Dong Xiuyuan 译（济南 [Jinan]：山东大学出版社 [Shandong University Press]，2015），9—23。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

science),而“神车论”则等于神的科学(divine science)。^①《迷途指津》的英译者施洛莫·皮纳斯(Shlomo Pines)把 *ma'aseh bereshith* 译作 the Account of the Beginning,把 *ma'aseh merkabah* 译作 the Account of the Chariot。^②显然,他是将有关“开端”和“神车”的《圣经》篇章理解为故事或寓言,因此,*ma'aseh* 在这里就指某种“言述”或“记述”。^③如果从语文学角度看,*ma'aseh* 这个希伯来词的动词词根 *'asah* 意指“制作”“造就”,*ma'aseh* 指“所做的事”,一般可以译作“行事”或“作为”。另一方面,*bereshith* 是《创世记》乃至整部《托拉》(*Torah*, 犹太教《圣经》)开篇的第一个词,意为“在起初”(英文里一般作 in the beginning)。就其本义来说,一些学者的译法 the Work of the Beginning(开端/开端的作为)可能更接近 *ma'aseh bereshith* 的字面意思,而另一些学者将其译作 the Work of Creation(创造的作为),则体现了他们对这个词的特定理解,亦即将 *ma'aseh bereshith* 理解为上帝的“创造的作为”。^④皮纳斯把 *ma'aseh* 译作 account,表明他对迈蒙尼德所论述的 *ma'aseh bereshith* 有不同于其他学者的看法。那么,究竟什么是迈蒙尼德所理解的“开端论”? 究竟又在什么意义上,迈蒙尼德将“开端论”与自然科学相等同?^⑤

的确,从字面上看,“开端论”指与“起初”有关的《圣经》记述,在拉比传统中,

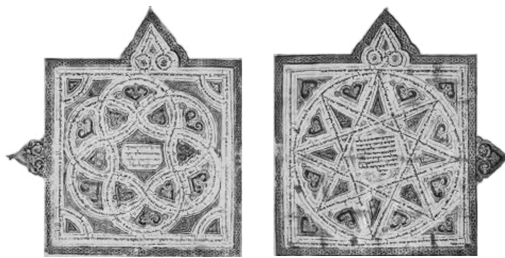
① 《迷途指津》的另一位英译者 Michael Friedländer 将 אֱלֵלִים אֱלֹהִים 即“(关于)神的科学”译作“形而上学”,这也是很多学者的译法,比如 Warren Zev Harvey, “Aggadah in Maimonides' *Mishneh Torah*,” *Diné Israel* 24 (2007): 197-207。

② *The Guide of the Perplexed*, 6。

③ 实际上,最初开始使用这种英译的是施特劳斯(Leo Strauss),早在其写于1938年的《〈迷途指津〉的文学特征》(*Literary Character of The Guide for the Perplexed*)里,施特劳斯就用 the Account of Creation 来译 *ma'aseh bereshit* (按:bereshit 系 בְרֵשִׁית 的另一种转写),用 the Account of the Chariot 来译 *ma'aseh merkabah*。见 Leo Strauss, *Persecution of the Art of Writing*, 41; 施特劳斯,《迫害与写作艺术》,34—35。

④ 有意思的是,也有学者将该词译作 the Account of Creation。见 Moshe Halbertal, *Maimonides: Life and Thought*, trans. Joel Linsider (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), 205。即使施特劳斯本人在其写于1938年的《〈迷途指津〉的文学特征》里也将 *bereshith* 诠释为 creation(创世),见 Leo Strauss, *Persecution of the Art of Writing*, 41; 施特劳斯,《迫害与写作艺术》,34—35。

⑤ 关于迈蒙尼德的断言“开端论等于自然科学”,见 Sara Klein-Braslavy, “On Maimonides' Interpretation of Genesis 1-5,” in *Maimonides as a Biblical Interpreter* (Boston: Academic Studies Press, 2011), 71-86。



这个“起初”就指《创世记》第1章^①，正是在这个意义上，相当多学者将 *ma'aseh bereshith* 直接译作“创世论”(the Work / Account of Creation)。可是，仔细考察《迷途指津》会发现，情形很可能不仅仅如此。*ma'aseh bereshith* 在全书总共出现了18次。^②其中有4次在迈蒙尼德引述的《塔木德》文本里；另外有5次，“开端论”与“神车论”一并被提及，迈蒙尼德总是在那些场合强调，解说这两个论题乃是他写作《迷途指津》的主要意图。在剩下的9次中，作者的确不断将它跟创世尤其是《创世记》第1章论述的创世相连^③，也一再将之与“自然科学”并举。可是除此之外，有3次作者明确同时提到了“托拉”；另有1次迈蒙尼德直接将 *ma'aseh bereshith* 与“石板上所写的”(the writing on the tablet)^④相提并论(卷一 66, 152/161)。所谓“石板”，当然指摩西从西奈山上带给以色列民的写有“十诫”的那两块。正是迈蒙尼德将 *ma'aseh bereshith* 与“托拉”乃至写有“十诫”的石板一起讨论的做法，让我们疑心。在迈蒙尼德那里，“开端论”之“开端”，不仅仅局限于世界之“开端”，它还可能隐含了“律法”的“开端”，也就是说，它包含了摩西在西奈山领受神启律法这个“开端”。本文的任务，就是细致考察“开端论”的这两个维度，进而尝试回答迈蒙尼德在何种意义上说“开端论”等于自然科学。

“开端论”与创世

从迈蒙尼德所引述的拉比文献看，“开端论”的说法首先出自《密释纳·节日祭典》(Hagigah in Mishnah)：

被禁止的人际关系[这个论题]不能当着三个人的面加以阐释，“开端论”(ma'aseh bereshith)不能当着两个人的面加以阐释，神车论(ma'aseh merkabah)不能当着一个人的面加以阐释，除非这人是位智者[或贤人]，能靠自己来理解。

^① 参见：Joseph Jacobs and A. Biram, “MA'ASEH BERESHIT; MA'ASEH MERKABAH (literary, ‘work of Creation’ and ‘work of the Chariot’,” in *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of The History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, Volume 8, eds. Isaac K. Funk, Frank H. Vizatelly, Isidore Singer, et. al. (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 235.

^② 《迷途指津》提及 *ma'aseh bereshith* 之处有：卷首引言(4次)，卷一 17章、65章、66章(各1次)，卷二 2章(2次)，卷二 29章(4次)，卷二 30章(2次)，卷三引言、13章、29章(各1次)。

^③ 尤可参见：迈蒙尼德，《迷途指津》卷二 29章(319/345)、卷二 30章(320—327/348—355)等。

^④ 施洛莫·皮纳斯将“法版”译作“table”，见 *The Guide of the Perplexed*, 161。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

谁要是推测这四种事——何者在上、何者在下、何者先在及何者后来——他最好不曾降世。

谁要是不为他的创造者的荣耀着想，他最好不曾降世。^①

可以看到，与“开端论”及“神车论”相关的第一段话里有一种递进关系，讨论不正常的两性关系在任何社会都可谓一种禁忌，因而不该当着三个人的面议论，而“开端论”和“神车论”的保密性则更胜一筹。“开端论”被认为不可以同时向两个人传授，也就是说，只能一对一地口授。究竟是怎样的秘密需要如此来保守？后面的两段话或许可以给我们一点提示。“起初”是一个开端，可是总有好学好问的少年或青年可能会问：“起初”之前是什么？之后呢？我们死去之后会是什么？这个世界会恒久地持存吗？如果不会，之后会怎样？如此等等。拉比们说，这种问题，不能同时向两个人传授。

关于“开端论”，迈蒙尼德在《迷途指津》里引述的另一段拉比文献是这样说的：

如先贤们（愿他们得平安）所说：不可能告诉凡人们开端论的力量。正因这个理由，经书上说得含含糊糊：起初，上帝创造，等等。^②

这里，看上去非常明确，所谓开端就是我们这个世界的开端，就是上帝创造的开端。关于创世的开端，《创世记》是这样记载的：

起初，上帝创造天与地，地是混沌空虚、渊面黑暗。上帝的气息（*ruah*）运行在水面上。上帝说，要有光，就有了光。上帝看光是好的，就把光与暗分开了。上帝称光为昼、称暗为夜，有晚上、有早上，[这是]头一日……^③

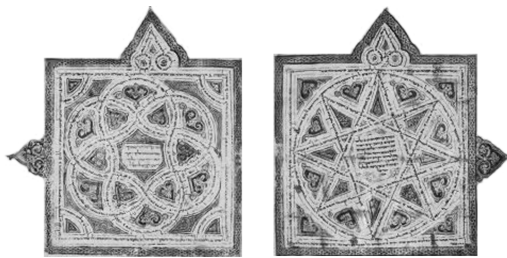
对于这样的“开端”，可以有很多种可能的解释，比如在上帝开始创造的时候，“地”是不是已经存在？再比如，“上帝的气息”（*ruah elohim*，常常被译作“上帝的灵”）跟上帝是什么关系？它独立于上帝还是内在于上帝？没有太阳这样的发光体，光从何来？这些以及其他一些，都可能成为难以回答的问题。对拉比们来说，真正的难题还在于，这些追问会跟犹太教内部已逐渐形成的上帝从无中创世的教义相冲突——正如迈蒙尼德指出的，是否信仰上帝从无中创世，对犹太教来说至关重要^④，在这种情况下，先贤们立下禁令，要求不得向两个人同时传授

① 《密释纳·节日祭典》（*The Mishnah*），Hagigah 2.1. 1，见 *The Mishnah*，trans. Herbert Danby（Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1933），212-213。另见《巴比伦塔木德·节日祭典》（*Babylonian Talmud*），Hagigah 11b，<https://www.sefaria.org/Chagigah.11b.16?lang=bi>。

② Midrash, Shnei Ketubim, Batei Midrashot, IV，见迈蒙尼德，《迷途指津》，卷首引言，9/9。

③ 《创世记》1:1—5。本文中的《圣经》引文据迈蒙尼德引述的内容译出，译文参考和合本。

④ 参见：迈蒙尼德，《迷途指津》卷二 23 章，296/321。



有关创世的秘密。对迈蒙尼德来说,先贤的禁令当然要遵守,可是在他看来,由于犹太人长时间的离散,到他的时代,当年先贤们口口相传的那些关于“开端论”和“神车论”的答案已然失传,而他恰恰凭自己的才智和努力厘清这些秘密的答案,并认为自己有义不容辞的责任将这些答案传递给后人,他说,“就你和每一个像你那样感到困惑的人而言,我会把那种行为当作极端怯懦之举。这就仿佛将真理从某个值得知晓真理的人那里夺走,或者剥夺某个继承人他的遗产”(卷三引言,379—380/416)。事实上,在不止一个地方,迈蒙尼德提到《迷途指津》的“首要目的就是在尽可能的限度内,解释开端论和神车论”^①。考虑到迈蒙尼德从一开始就表明“开端论等于自然科学,神车论等于神的科学”,可以说,《迷途指津》的首要目的是在尽可能的限度内解释自然科学和神的科学。

在《迷途指津》的卷首引言之后,迈蒙尼德第一次提及“开端论”是在卷一 17 章。该章起始迈蒙尼德就指出:

不要认为,不该向大众传授的只有神的科学。这一点在更大的程度上对自然科学同样适用。实际上,我们不断为你写下我们的断言:开端论不应在两个人在场的情况下传授。这一点不仅对律法的遵循者有效,在古代的各种共同体里,对哲学家和有学问的人一样有效。因为,他们将自己有关首要原理(the first principles)的言辞隐藏起来、呈现为谜语。因此,柏拉图和他的前辈将质料(Matter)称为女性(female)、将形式称为男性。你知道,受制于生成和朽坏的存在物的原理有三:质料、形式以及总是与质料相连的特定的匮乏(Particularized Privation)。因为,要不是有与匮乏的这种联结,质料就不能获得形式。正是在这个意义上,匮乏被当作[首要]原理之一。然而,一旦质料获得了某一种形式,相关的特定的匮乏——我指的是所获得的形式的匮乏——就消失了,而另一种匮乏就与质料相连;这种情形会始终持续下去,正如自然科学所显明的。甚至那些就算清楚阐明事物也不会被指控腐蚀[青年]的人,也采用比喻式措辞,乃至诉诸明喻来进行教导,那对我们这些律法的遵循者来说,就更有义务不公开陈述这样的事——不向没有理解力的大众或是那些对此事的想象跟我们的意图不符的人公开陈述这样的事。这一点你也要知道。^②

特别有意思的是,迈蒙尼德在这一章列举的质料、形式、匮乏等概念出自亚里士多德的物理学(或曰自然学),可是他提到的哲学家却不是亚里士多德而是他的

① 参见迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章(319/346)及卷三引言(379/415)。

② 迈蒙尼德,《迷途指津》卷一 17 章,44—45/42—43。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

老师柏拉图。^①如《迷途指津》的英译者皮纳斯所言,迈蒙尼德这里对柏拉图的引述并不确切。^②柏拉图在迈蒙尼德熟悉的《蒂迈欧》里说过,“可以把接受者(δέχομενον, recipient)比作母亲”(《蒂迈欧》50d),这个“接受者”出自《蒂迈欧》里一个非常重要的概念 ὑποδοχή。ὑποδοχή的字面意思是“容器”,通常被英译为 receptacle,可以将之诠释为“承纳者”或“接收者”。关于这个“承纳者”,柏拉图笔下的蒂迈欧这样说:

同样,那个经常以其整个范围很美地接受那些与所有永久存在者相一致的东西的东西,依据自然应该外在于所有形式。因此,让我们言说生成得可见的事物的**母亲和承纳者**——它完全不被感受为土或气或火或水,它也不是任何那些生成为这些东西的结合物或组成部分的东西。相反,如果我们说,它是某种不可见且无形状的形式,承纳所有东西,而且某种程度上以最令人困惑且最不好把握的方式分有可理知者,那么我们没在说谎。^③

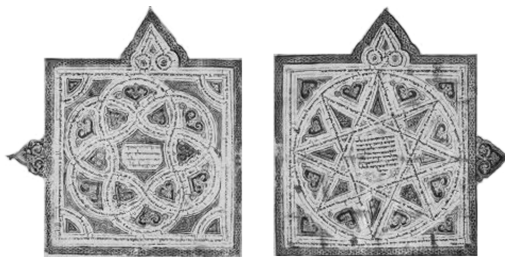
正是在这个地方,柏拉图将承纳者(ὑποδοχή)与“母亲”(μητέρα)相提并论。“承纳者”不同于土、气、火、水这些基本元素,也不同于这些元素的结合物,它无形而不可见,却分有可理知者。尽管对这个概念本身始终有争议,但后世学者多将柏拉图的这个“承纳者”对接于亚里士多德的“质料”(ὕλη),或许正因如此,迈蒙尼德在卷一 17 章说,“柏拉图和他的前辈将质料称为女性,将形式称为男性”。值得留意的是,蒂迈欧讨论他比喻为母亲的“承纳者”时,举的例子是水、火、土、气这四元素,而有关四元素的知识当然属于跟我们所见的生成世界相关的自然科学。可以说,柏拉图的《蒂迈欧》不仅论及这个可见的世界从哪里来这样的宇宙起源论,而且呈现了关于这个生成的世界如何运作的自然科学问题。柏拉图的《蒂迈欧》会不会是迈蒙尼德将“开端论”与自然科学相等同的一个范式?

在迈蒙尼德笔下,柏拉图就算清楚阐明“质料像女性、形式像男性”这个论题,也不用面对苏格拉底曾经面对的腐蚀青年的指控,即便如此,柏拉图还是用比喻方式解说质料与形式的关系。迈蒙尼德举这个关于形式、质料和匮乏的例

① 事实上,亚里士多德对质料与形式有过类似的比喻说法,见亚里士多德,《论动物的生成》,730ab1—12。参见:Jacob Klein, “Aristotle: An Introduction,” in *Lectures and Essays*, eds. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis, MD: St. John’s College Press, 1985), 182-183。

② Shlomo Pines, “Translator’s Introduction,” in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, LXXVI.

③ 柏拉图,《蒂迈欧》,51a1—51b2。译文据叶然博士未出版译稿,略有改动,重点为笔者所加。中译本另参见:柏拉图 Plato,《蒂迈欧篇》[Timaeus],谢文郁 Xie Wenyu 译(上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai Renmin Publishing House], 2005), 35。



子,看上去好像就只是说明“自然科学不适合向大众公开传授”,其实读完《迷途指津》全书且细细琢磨之后会发现,这不是一个泛泛而言的例子——形式、质料、匮乏等概念恰恰与“开端论”有隐秘而密切的关联。一方面,质料——混沌的未被赋予形式的质料——恰恰位于“从无中创世”与“世界恒在”的对立的中心,这两者之间的对立在迈蒙尼德看来恰如哲学与律法的对立那样不可调和。^①另一方面,表示“匮乏”的阿拉伯词‘adam’也可以指“无”(nothingness)或“不存在”(nonexistence)^②,在迈蒙尼德有关上帝属性的论述中,“匮乏”恰恰跟上帝联系在一起:对迈蒙尼德来说,上帝是没有任何肯定意义上的属性的,也就是说,不能将“正义”“善”等属性归于上帝。就此而言,形式、质料、匮乏不仅与上帝创世的秘密相关,还与上帝究竟“是什么”(What)以及“如何是”(How)这样的问题相连。

从另一个角度看,比喻或寓言其实有一种双向的作用。一方面,比喻或寓言可以帮助理解力不足的人理解原本抽象的概念或理论,事实上,当柏拉图说“接受者像母亲”时,他很可能是在用一个常见的概念“母亲”解释一个抽象的概念“接受者”。另一方面,比喻或寓言也能将理解力不足的人阻挡在抽象理论之外。同样的比喻,到了迈蒙尼德这里,就变成一个隐藏“质料”“形式”尤其是它们与“匮乏”之间关系的谜。可以看到迈蒙尼德在卷一 17 章同时提到“开端论”与自然科学,意在呼应“卷首引言”里他做出的论断——“开端论等于自然科学”。可是除了“质料”“形式”“匮乏”等寥寥数个概念外,关于“开端论”涉及的自然科学,短短的卷一 17 章没有提及更多内容,尤其令人惊奇的是,这一章也没有提到任何跟创世有关的内容,它甚至是《迷途指津》里少数那些既未出现《圣经》引文也未出现拉比文献的卷章。

“开端论”再一次出现是在卷一 65 章。这一章一开始,迈蒙尼德就宣称我们的宗教共同体有一个共识,即《托拉》是被造的(created)。他认为这表明归于上帝的言辞亦是被造的:“上帝的言辞被归于他,仅仅因为摩西听到的那些话由上帝创造、上帝使之生成,正如上帝创造了所有他所创造并使之生成的事物。”(卷一 65 章,149/158)接下来,迈蒙尼德指出,该章的目的是说明,‘mirah (讲话, speaking) 和 dibbur (说话, saying) 是多义词,既表示舌头发声吐出言辞,也表示无声的内心思想,比如“以扫在心里讲”(《创世记》27:41)等。与此同时,“讲”和“说”还表示愿望(wishing)。在迈蒙尼德看来,当《圣经》提及上帝“说话”或

① 参见:迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 25 章,302/328。

② 见 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 4th edition (Ithaca, NY: Spoken Language Services, 1960), 698。参见:迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 17 章,英译本第 296 页,英译者注 3。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

“讲话”的时候,要么表示内在想法,要么表示愿望。他强调“说”和“讲”这种词用于上帝,是**把上帝比作人**,但事实上《圣经》提及“上帝说”,绝非意指上帝真的用文字来发声。正是在同样的意义上,《圣经》把“命令”这样的词用于上帝,为的是表达上帝的**意愿**。随后,迈蒙尼德明确表示:

出现在**开端论**里的“他说”,“他说”,在所有情形里都指“他意愿”或“他希望”……有关这一点的论证——我指的是有关[在创造世界时]他说的话(His Sayings)仅仅是意愿而非话语(speeches)——在于这样的事实,即话语只能诉诸一个可以接受相关命令的存在者。因此当圣经里说,“**诸天借上主的言辞而造**”[《诗篇》33:6]……其意图是指诸天由他的目的和意志而得以生成。^①

在这一章里,迈蒙尼德的确将“开端论”与《圣经》记载的创世联系在一起。不过值得注意的是,在提到“诸天”(heavens)的创造时,他并没有引用《创世记》第1章,而是引用了《诗篇》,就此而言,英译者在上引段落里对迈蒙尼德文字所做的补充,未必切合他的本意。也就是说,当迈蒙尼德说,“我指的是有关他说的话仅仅是意愿而非话语”时,他未必仅针对上帝在创世时的“话语”。在这一章里,迈蒙尼德斩钉截铁地指出,上帝不会发声,不会像人类那样讲话。他的言下之意是,上帝并不像我们通常认为的那样,用言辞进行创造;相反,《圣经》里记载的“他说”都是比喻的说法,上帝的创造乃出于他的“目的和意志”。迈蒙尼德在讨论中还特地提到与“讲”和“说”相关的“命令”,这绝非偶然。试想一下,如果律法中上帝的“命令”和“诫命”都不是由上帝所“讲”,都不是摩西从上帝那里实实在在听到的,那么会有怎样“不得了的后果”?^②要讲清楚上帝不会发声的原理,当然需要用到自然科学,需要解释人和动物如何发声、声音如何传播等。^③在这里,我们再次看到“开端论”与自然科学的紧密关联。

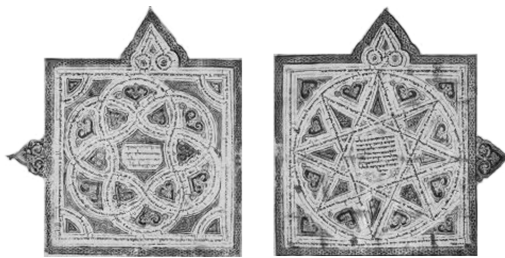
“开端论”与西奈启示

《迷途指津》卷一 65 章虽然提到“开端论”,但按迈蒙尼德自己的说法,此章的意图在于说明“说”和“讲”乃多义词,当这两个词用于上帝时,通常仅指上帝的

① 迈蒙尼德,《迷途指津》卷一 65 章,150/159,方括号中内容为英译者所加。

② 参见:Leo Strauss, “How To Begin to Study *The Guide of the Perplexed*,” in *The Guide of the Perplexed*, XXXIX。

③ 关于如何理解将人的身体器官用于上帝的《圣经》篇章,见迈蒙尼德,《迷途指津》卷一 46 章,96—99/101—103。



意愿而绝非指上帝像人那样会发声讲话。所以看上去，“开端论”似乎并非此章重点。不过，卷一 66 章同样出现了 *ma‘aseh bereshith*，这就值得我们细细思量两章之间的关联。

卷一 66 章始于一句《圣经》引文：“那[两块法]版是上帝的作品(*ma‘aseh elohim*，Work of God)。”这句出自《出埃及记》第 32 章第 16 节的经文，恰恰用到了 *ma‘aseh* (作为、作品，所记述的) 这个词。^① 之前提到 *ma‘aseh bereshith* (开端论) 传统上也被英译作 the Work of Beginning (开端的作为) 或者 the Work of Creation (创造的作为)，实际上，这些译文无不体现了其作者将“开端”与“上帝创世的作为/作品”相等同的理解。让我们更完整地看一下这一章的开头：

那[两块法]版是上帝的作品[《出埃及记》32:16]。他[指摩西]借此意在暗示，这个实存[世界]是自然的而非人工的 (this existence is natural and not artificial)，因为所有自然事物都被称为“上主的作品 (*the work of the Lord*)”：“这些人看见上主的作品[《诗篇》107:24]”。与此相应，在提及所有自然事物——诸如植物、动物、风、雨和同类的其他事物——之后，他[指大卫]说：“上主啊，你的作品[或“你所造的”]何其多！”[《诗篇》104:24] 他[大卫]不仅[把万物的创造]归因于他，甚至还说：“黎巴嫩的香柏树是他栽种的。”[《诗篇》104:16] 正因为香柏树是自然的而非人工的，他才说，上帝栽种它们。^②

在这段话里，出现了好几个“他”，只有熟悉迈蒙尼德所引《圣经》经文的出处，才能辨析这几个“他”是不是同一个人，如果不是的话，“他”们究竟分别是谁。第一个“他”很好认，“那版”指写着“十诫”的两块法版，章首的引文来自《出埃及记》，所以第一个“他”无疑是指摩西。接下来三句引文均出自《诗篇》，传统上，迈蒙尼德所引的两首诗均归于大卫名下，因此，后面的几个“他”指向以色列人的诗人王大卫。有意思的是，在这个段落里，迈蒙尼德借“上帝的作品”把自然事物与原本看上去绝非自然事物的“法版”糅合在一起——就仿佛对迈蒙尼德来说，凡是“上帝的作品”都是自然而非人为的。可是，“法版”上明明写了字，而且迈蒙尼德所引的那节《出埃及记》明确说：“那版是上帝的作品，所写的是上帝所写，刻在版上。”(《出埃及记》32:16) 法版上上帝所“写”的难道不是最跟自然相对立的律

^① 本节尽量将“the work of God (the Lord)”译作“上帝(上主)的作品”，仅在个别地方译成“上帝(上主)的作为”。

^② 迈蒙尼德，《迷途指津》卷一 66 章，151/160；方括号中的文字为笔者所加。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

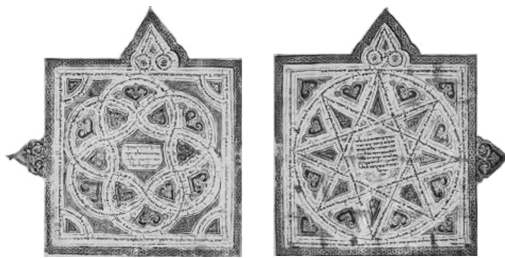
法？何以在这儿迈蒙尼德要扯上自然事物呢？

迈蒙尼德接下来解释说，他已经在前面的章节阐明，要如何理解《圣经》里把“上帝所写的”描述为“用上帝的手指所写的”（《出埃及记》32:18）。在卷一46章，迈蒙尼德讨论了将人体器官与上帝相连的《圣经》措辞，如“上帝的脚”“上帝的手指”“上帝的右手”“上帝的声音”“上帝的眼睛”等。迈蒙尼德解释说，人的感觉器官和其他器官是人生存、繁衍、劳作的必需，但上帝的存在没有任何这类的需要，这些器官也不会增进上帝的行动。因此，“上帝没有器官……他不是一个人身，他的行动通过他的本质而非通过他的器官来实施”（卷一46章，98/102）。关于何为上帝的本质，迈蒙尼德在不同地方有不同的说法，大体而言无非两者——意志和理智。施特劳斯指出：“大体而言，根据所讨论的不同主题的要求，《迷途指津》游移在两种观点之间。一种观点认为[上帝之为]理智(Intellect)和[上帝之为]意志(Will)是不可分的；另一种观点认为，必须对两者做出区分(该观点由此必定将上帝理解为理智而非意志)。”^①将上帝理解为理智与将上帝理解为意志可以对应亚里士多德的观点“世界恒在”与律法的观点“世界由上帝从无中创造”：“理智”的上帝自我沉思，是世界首要的动力因，而律法的上帝凭自己的意愿从无中创造世界。的确，我们看到，一方面，在《迷途指津》卷一68章，迈蒙尼德直接把不带任何肯定属性的上帝解释为亚里士多德意义上的“纯粹理智”。同时，迈蒙尼德也说，“以我们之见，意志也是智慧的产物，这些都是同一件事——我指他的本质和他的智慧——因为我们不相信[他有]属性”（《迷途指津》卷二18章，279/302）。由于“智慧”和“理智”用于上帝时在迈蒙尼德那里是同义词，故而迈蒙尼德在这里即使没有将智慧置于意志之上，也是将两者相等同。另一方面，在解释自己何以拒斥亚里士多德关于世界恒在的观点时，迈蒙尼德指出，亚氏意义上的世界恒在观会使所有奇迹不可能，从而使律法不可能。^②

让我们回到卷一66章。迈蒙尼德说《出埃及记》第32章所言“用上帝的手指”可类比《诗篇》作者将“诸天”比作“你[指上帝]手指的作品”(the work [ma'aseh] of Thy fingers)（《诗篇》8:9）。迈蒙尼德指出，“诸天凭上主的言辞而造”（《诗篇》33:6）这样的经文只是对“讲话”和“说话”的比喻用法，同样，“手指的作

^① Leo Strauss, "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*," in *The Guide of the Perplexed*, 111. 括号中文字为原文所有，方括号中文字为笔者所加。Moshe Halbertal 直接将“意志的上帝抑或智慧的上帝”(Will or Wisdom)当作理解《迷途指津》的钥匙。参见: Moshe Halbertal, *Maimonides: Life and Thought*, 312-353。

^② 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二25章,304/329。



品”也是一种比喻说法。与此相应，“凭上帝的言辞”就相当于“凭上帝的意志所写”。有心的读者会留意到，迈蒙尼德在提及创世时再次以上帝创造“诸天”为例，并且他论及上帝创造“诸天”时再次引述《诗篇》而非《创世记》，并最终将“上帝的手指”和“上帝的言辞”都解释为“上帝的意志”。这个细节让我们看到卷一 65 章与 66 章之间的隐秘联系。

真正将这两章更直接联系起来的，是迈蒙尼德在卷一 66 章结尾处再度提到的 *ma'aseh bereshith*：

正如星辰的生成借助第一意志(the First Will)而非一种工具，因此，这凿刻的文字也是借第一意志而非一种工具而生成。你已经知晓《密释纳》所书“在黄昏所造的十件事”，其中就有“所写的”和“所刻的”。这就证明，在大众里有一种共识，即“法版上所写的”就像所有其他“开端的作品”(ma'aseh bereshith)一样，如我们在《〈密释纳〉义疏》(Commentary on the Mishnah)里表明的。^①

这里的确很难将 *ma'aseh bereshith* 译成 the Account of the Beginning 或“开端论”，但皮纳斯将它译为 *other work in the beginning*，却使这个词与“开端论”的关联变得很难辨识。借着这句话——“‘法版上所写的’就像所有其他‘开端的作品’一样”——迈蒙尼德绝无疑有地将“开端论”与“法版”“十诫”乃至西奈启示挂上了钩。诚然，迈蒙尼德在这里将这样一种关联呈现为“大众的共识”，但我们可以体察到，这个“大众的共识”并不像他通常加以贬斥的大众的流俗意见，

^① 迈蒙尼德，《迷途指津》卷一 66 章，152/161。关于“在安息日前的黄昏被造的十件事”，《密释纳》列出的是：

[吞下可拉的]地的口(《民数记》16:32)、[在旷野里伴随以色列人的]井的口(《民数记》21:17)、[对巴兰讲话的]驴子的口(《民数记》22:28—30)、[上帝与亚伯拉罕立约指证的]彩虹(《创世记》9:13)、[上帝给以色列人在旷野吃的]吗哪(《出埃及记》16:4—21)、[摩西的]杖、[帮忙建造圣殿的]沙米尔虫(shamir)、文字(the letter)、所写的(the writing)，以及[摩西带下山的]法版。(《密释纳·祖辈训言》V, 6)

迈蒙尼德在《〈密释纳〉义疏》里指出，这其中“文字”指“托拉”，“版”当然是指摩西从西奈山上带来写有“十诫”的“法版”，“所写的”就是在“法版”上“所写的”。迈蒙尼德说：“可能有人不理解，在六天的创造之后，所有奇迹已被纳入各种现象的自然中，为什么先贤还要挑出这十种事物来？”所谓的“所有奇迹已被纳入各种现象的自然中”是对《圣经》里发生的各种奇迹的一种解释性观点。这种观点认为，《圣经》记载的奇迹，诸如太阳停驻、红海分开、点水成血、天降吗哪等，看上去改变了自然进程，其实不然：所有这些奇迹的发生已经在上帝创世过程里得到考虑和安排，就此而言，创世过程一旦停止，世界就按万物的自然本性开始运行，上帝不再干预自然进程。可以说，迈蒙尼德本人就是这种观点的倡导者。对于先贤所说的“十件事”，他的解释是，这些事与其他奇迹的不同在于，其他奇迹是在上帝创造相关自然物时即已被纳入该自然物的本性中。比如，摩西会分开红海，这件事在上帝分开天上的水与地上的水的创世第二日就安排好了，而这十件事则是在创世第六日的黄昏得到安排的。见 Moses Maimonides, *The Commentary to Mishnah Aboth*, trans. Arthur David (New York: Bloch Publishing Company, 1968), 100。

JEWISH STUDIES

犹太研究

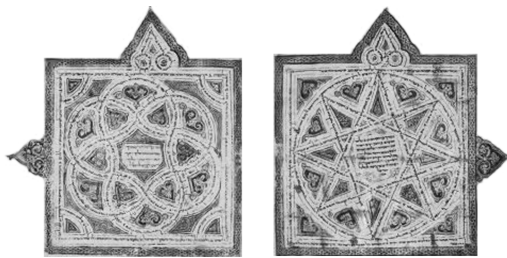
第18辑

因为他既没有用“广为接受的意见”(generally accepted opinion)这样与“真正的知识”相对的词,也没有说这共识乃出自**想象力**而非**理智**因而不可靠。毋宁说迈蒙尼德在这里是借先贤之口,坐实他心目中的另一维“开端论”,即**作为律法之开端的西奈启示**。

可是,迈蒙尼德究竟在什么意义上把律法的开端与创世这个开端相提并论?要怎么理解“**‘法版上所写的’就像所有其他‘开端的作品’一样**”?他不太可能是为了强调石板上的律法乃出自上帝,因为这是所有人都知晓的。从卷一 65 章和 66 章的上下文看,把这两者联系在一起的,首先应该是迈蒙尼德对“所说的”(saying)与“所写的”(writing)两者的寓意式解读。如前文所表明的,在迈蒙尼德看来,“上帝讲”“上帝说”“上帝用手指写”等《圣经》说法都是比喻,都不能照字面理解。其次,在这两章里,他都指出,“讲”“说”“写”等词用于上帝都表示这些行动出自上帝的**目的或意愿**,也就是说,迈蒙尼德将创世与赐予摩西律法一并归于**上帝的意志**。

除此以外,还可以留意到,在这两章里迈蒙尼德提及创世引述的总是《诗篇》而非更“名正言顺”的《创世记》第 1 章,而且关于创世他举的例子总是跟“诸天”相关,这是为什么呢?从表面上看,出现在《迷途指津》卷一 66 章的《诗篇》第 8 章第 4 节“我观看你的**诸天——你手指的作品**”像一座桥梁,连接了卷一 65 章所引《诗篇》第 33 章第 6 节“诸天借上主的言辞(the word of the Lord)而造”以及 66 章所引《出埃及记》第 32 章第 16 节“那[两块法]版是**上帝的作品**(God's work)——[上面]所写的是上帝所写(the writing was the writing of God),刻在版上”。但往深里想一层,我们会认识到迈蒙尼德在这两章真正与众不同的想法是,“这个实存[世界]是自然的而非人工的,因为所有自然事物都被称为“**上主的作品**”^①。这其实是一句非常令人费解的话,“作品”或曰“作为”(ma'aseh)已然蕴含了“制作”(asah)的行动,至少从人的角度,任何“制作”都是“人为的”而非“自然的”,既然一切都是上帝“制造的”,或者说,既然一切都是上帝的“作品”,那么迈蒙尼德在何种意义上说,这个实存世界是自然的?如果照他所说,“‘法版上所写的’就像所有其他‘开端的作品’一样”,那将意味着“法版上所写的”十诫乃至摩西律法,也是自然事物。尽管这个谜一样断言的真正意义还有待检审,但至少我们看到,在这个地方,“开端论”(开端的作品)不但与被造的自然世界密切相连,而且涉及西奈启示和摩西律法。

① 迈蒙尼德,《迷途指津》卷一 66 章,151/160。



“开端论”与预言

“开端论”再次出现在《迷途指津》里，已经是在卷二 2 章——在卷二 2 章短短的一篇“特殊导言”里^①，“开端论”两度与我们相遇，两次它都跟“神车论”一并被提及。在解释自己写作《迷途指津》的意图时，迈蒙尼德指出：

你已经从本书的引言得知，这本书系于解释**开端论**和**神车论**中能得到理解的部分以及扫除涉及**预言**和**神的知识**的困难。与此相应，无论你在哪一章里发现，我的论述着眼于解释已经在自然科学或神的科学中得到论证的一件事，或是着眼于解释已经显现为最恰当地去相信的意见，或者着眼于解释已经在数学上得到解释的一件事——要知道，**那件特定的事必然成为一把钥匙**，[有助于]理解某个要在预言书里发现的东西，我指的是其中的某些寓言和秘密。我何以提到、解释、阐明那件事的理由，将会在为我们获取神车论或开端论的知识中被发现，或者，将会在为涉及**预言**概念的某种根基提供的解释中被发现。^②

卷二 2 章的“特殊导言”可以说是《迷途指津》全书的点睛之笔。上引的这段话一方面以重复提及“开端论”和“神车论”的方式表明，《迷途指津》的首要目的是在“能得到理解的”范围内解释开端论和神车论；另一方面，这段话里迈蒙尼德两次论及“开端论”和“神车论”时都提到了“预言”，如果照迈蒙尼德在“卷首引言”所说，“神车论”等于神的科学从而对应“神的知识”，那这段话是否在暗示我们，等于自然科学的“开端论”对应《圣经》里的**预言**，尤其是《圣经》里**最独一无二的摩西预言**？当然，按犹太教传统，《创世记》所记载的创世也属于“摩西五经”，其因此在宽泛意义上也属于摩西预言。不过，我们从卷一 66 章和卷二 2 章看到的是，迈蒙尼德将最接近上帝的先知摩西接收到的西奈启示也列入了“开端论”。

“开端论”再次出现是在卷二 29 章。在这一章，“开端论”出现了 4 次，是所有章中出现次数最多的。这一章中迈蒙尼德讨论的主要论题是“每位先知都有独属于他的某种言说方式”^③。他先以先知以赛亚为例来说明，以赛亚常常用比

^① 参见：张纓 Zhang Ying,《《迷途指津》中的特殊导言》[Maimonides' Special Introductions in *The Guide of the Perplexed*], 收录于《犹太研究》(第 14 辑) [Jewish Studies(14)], 傅有德 Fu Youde 主编(济南[Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2016), 223—225。

^② 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 2 章, 237/254。

^③ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章, 310/337。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

喻说明各王国面临毁灭时的景象,比如论及巴比伦的覆灭,以赛亚说“天上的众星群宿都不发光,日头一出,就变黑暗,月亮也不放光”(《以赛亚书》13:10)。迈蒙尼德指出,只有傻子才会认为星星、太阳、月亮真的会因为巴比伦末日的到来而改变本性,先知的言语只是表达巴比伦人逃跑时黯淡心情的一种修辞罢了。同样,在表达喜悦的时候,光也仿佛显得比往常更明亮些。论及以东的毁灭时,先知以赛亚预言道:“天上的诸军都要消亡,诸天被卷起,好像书卷,所有星星将下坠如葡萄藤的落叶,又如无花果从树上落下。”(《以赛亚书》34:3)迈蒙尼德在解释其比喻意义后,有些感慨地说:这些句子的意义明显得根本无需在《迷途指津》这样一本书里去解释,“可必然性要求”他做出解释,因为“普通人甚至理应属于精英的某些人,丝毫不考虑这一节的上下文,就拿它作为证据,仿佛其中蕴含着托拉里有关于诸天之消亡的信息给我们,就如其中有关于诸天之生成的信息给我们那样”^①。

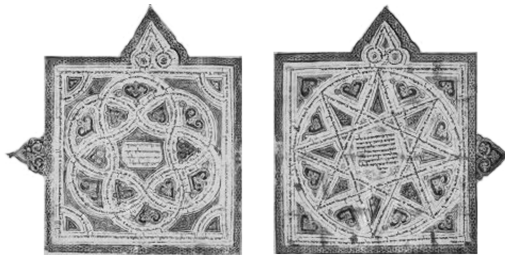
对迈蒙尼德来说,自然事物一经受造,就被赋予固定的本性——使某物是其所是的本性,没有什么力量能改变事物的本性。正因如此,先知的那类看上去有违事物本性的说法都要当作比喻来理解。即便以赛亚以上帝的名义说“看哪,我创造新天新地,从前的事不再被记起,也不再去追想”(《以赛亚书》65:17),但在迈蒙尼德看来这也只是表达一种“对地的祝福,以及对过往兴衰起落的忘却”,因为以赛亚接下来说“所以,你们要高兴,你们要永远喜悦,因为,看哪,我造耶路撒冷令人喜悦,造她的民令人高兴;我将为耶路撒冷喜悦,为我的民高兴,其中不必再听见哭泣的声音和哀号的声音”(《以赛亚书》65:18—19)。在迈蒙尼德看来,这显然是在表达信仰带来的喜悦的恒久状态,故而“新天新地”的“新”并非意味着取消天地之本性。

关于“新天新地”,以赛亚还说:“因为,正如我制造的新天新地会在我面前长存,上主说,你们的后裔和你们的名字亦会长存。”(《以赛亚书》66:20)对此,迈蒙尼德解释说:“这是律法之恒久性的一个迹象,正因如此我们有一个特殊的名字。”^②《以赛亚书》的最后两章通常被视为有关弥赛亚的先知预言,因此,对照一下迈蒙尼德在《重述托拉》最后一卷最后一章借以赛亚的预言对弥赛亚时代所做的论述,会帮助我们理解迈蒙尼德对以赛亚所谓的“新天新地”的解读。

愿没人会认为,在弥赛亚时代,任何自然法则会被弃置,或者说,任何新事物

① 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,312/340。

② 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,314—315/342。



会被引入创造。世界将循着其正常的轨道。以赛亚的话——“豺狼会与绵羊羔同居，豹子会与山羊羔同卧”（《以赛亚书》11:6）——要以比喻的方式来理解，他的意思是，以色列将与被比作豺狼和豹子的凶恶的异教徒们安全地共处，[豺狼和豹子的凶狠]正如书上所言：“野地的豺狼必击杀他们，豹子要在城外窥视他们。”（《耶利米书》5:6）[在弥赛亚时代，]他们[异教徒们]都会接受真正的宗教，将不会劫掠也不会破坏，会和以色列一起以正当的方式赚取舒适的生活，如经上所言：“狮子必吃草如牛一般。”（《以赛亚书》11:7）所有与弥赛亚时代相关的类似表述都带着隐喻，在弥赛亚王的日子，所有人都会清楚这些隐喻的完整含义及其暗示。^①

在这段话里，迈蒙尼德向我们展现了一幅各民族、各宗教和平共处的弥赛亚时代景象。在迈蒙尼德看来，弥赛亚将是现世的君王，是将以色列人从异族统治下解救出来的那个王，弥赛亚时代不必是人类或世界的末日。这个解释完全契合先知以赛亚的预言。对我们来说更重要的是，他明确指出，**弥赛亚的到来不会改变自然的进程**。换言之，狮子和豺狼不会改变凶恶的本性，羔羊也不会变得凶狠，以赛亚描述的弥赛亚时代的“改变”是以动物们为比喻的强国与弱国的力量消长和各族各宗教共处的方式。当我们回到《迷途指津》卷二 29 章，会看到同样的思路：这样的概念——世界的消亡、世界改变其现有状态，或者一事物改变其本性并持久地改变其本性——在任何先知书里或任何先贤那里都没有得到过肯定。如迈蒙尼德引述的《传道书》中的智者所言，“太阳底下无新事”（《传道书》1:9）。^②

迈蒙尼德指出，他之所以强调事物不会永久地改变本性，针对的是《圣经》里**有关奇迹的描述**。在他看来，的确没有什么自然原因可以解释摩西的杖何以变成了蛇、尼罗河水何以变成血，但这些变化都是暂时的，也没有使经受变化之物改变其本性(nature)。也就是说，杖在变为蛇后又变回为杖，尼罗河水变成血以后又恢复为水，故而杖与河水的本性或自然并未发生改变。正是在这里，迈蒙尼德第一次在卷二 29 章提及 *ma‘aseh bereshith*：

[先贤]发现这是件极端困难的事——即承认在开端的**作品** (*ma‘aseh bereshith*) 之后[一事物的]本性会改变，或者说另一个意志会干预已经以明

^① Moses Maimonides, “Treatise Five, Kings and Wars,” ch. 12, “The Messianic Age,” *The Code of Maimonides: Book Fourteen, The Book of Judges*, trans. Abraham M. Hershman (New Heaven: Yale University Press, 1949), 240. 方括号中内容乃笔者为顺通文意所加。

^② 参见：迈蒙尼德，《迷途指津》卷二 29 章，317/344。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

确方式确立起来的[该事物的]本性。^①

这段话事实上呼应了卷一 66 章最后部分,迈蒙尼德在那里提及《密释纳·父辈训言》里有关“创世第六天黄昏所造的十件事”,并提请读者参考他本人对此的注解。对迈蒙尼德来说,万事万物一经被造,就被刻上属于该事物的独有印记,这个“最初的印记”就是该事物的“自然”或曰“本性”。^②在这里,“开端论”明确跟事物的本性(nature)之不易性相提并论:坚持事物本性的不易性,其实就是否认存在超自然的奇迹。迈蒙尼德断言:“所有其他奇迹都能以类比的方式得到解释。”^③在《圣经》里,最大的奇迹无异于上帝创世的作为,而仅次于创世的,就是上帝启示摩西赐予他律法的作为。当迈蒙尼德将“开端论”与有关奇迹的讨论联系在一起,他应该已准备好面对解释这两个最大奇迹的任务。

在《迷途指津》卷二 29 章, *ma'aseh bereshith* 连续出现了三次:

当我们的阐述最终到达这一点时,我们现在要专门用一章对涉及开端论的文本做几点提示(give several indications)。因为本书的首要目的就是解释**开端论和神车论里可以得到解释的内容**。在开始这一章之前,我们先要确立具有共同重要性的两个前提。这两者其中之一是:并非托拉里涉及开端论的一切都得像俗众所想象的那样要从其外在含义来理解。^④

这段话是整部《迷途指津》里一共五次同时出现“开端论”和“神车论”中的第四次。可以看到,在这里,迈蒙尼德一方面预告他将于下章集中讨论与开端论相关的文本,另一方面,继卷二 2 章之后,他再次强调,解释“开端论”和“神车论”里可以解释的部分是《迷途指津》的“首要目的”。还可以留意到,在本章最后一次提及“开端论”时,迈蒙尼德同时提到了“托拉”:究竟什么才是“托拉”,这并非不言自明的一件事。在迈蒙尼德之前,犹太数学家、天文学家和哲学家亚伯拉罕·巴·希亚(Abraham bar Hiyya, 1070—1136/1145, 全名为 Abraham bar Hiyya ha-Nasi, 拉丁名为 Abraham Savasorda)曾提出,按某种犹太传统的区分,“托拉”指《摩西五经》里第二部至第四部(《出埃及记》《利未记》《民数记》),而《申命记》应被称为“重述托拉”(Mishneh Torah)。^⑤迈蒙尼德完全可能知道巴·希亚的这

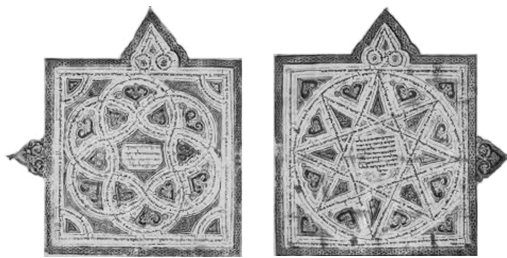
① 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,317/345。

② 参见:迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,317/345。

③ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,318/346。

④ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章,318—319/346。

⑤ Abraham bar Hiyya, *Hegyon ha-Nefesch*, ed. E. Freimann (Leipzig: 1860), 38b. 英译本没有传递出文本里蕴含的 Torah 跟 Mishneh Torah (《申命记》)之间的区分,参见:Abraham bar Hiyya, *The Meditation of the Sad Soul*, trans. Geoffrey Wigoder (London: Routledge & K. Paul, 1969), 137。



个说法,因为他不仅将自己编写的犹太法典命名为 *Mishneh Torah* (重述托拉)^①,而且在《迷途指津》里提到《申命记》时好几次称之为“*Mishneh Torah*”。^②因此,当迈蒙尼德在这里提到“托拉里涉及开端论的一切”时,他未必仅指《创世记》第1章,而是很有可能兼指《出埃及记》里涉及律法之开端的“法版”及西奈启示。

结语

从以上论述中可以看到,迈蒙尼德在《迷途指津》里对“开端论”的论述紧紧围绕他对部分《圣经》章节的解释。然而,不同于传统的解经家,迈蒙尼德的《圣经》解释具有某种独特而鲜明的特征:他的《圣经》解释立足于他对整个犹太教信仰的理性重塑。这样的理性重构的一个最显著的例证就是他对上帝之无形体性 (incorporeality of God) 的强调。可以说,《迷途指津》卷一解释各种《圣经》用词的多义性的目的就是为确立上帝是无形体的这个犹太教信仰的重要根基。正因为上帝没有形体,故而迈蒙尼德不断指出,“手”“脚”“脸”等词用于上帝时,不能从字面上来理解;进而,《圣经》里的“上帝讲”和“上帝说”也并不意味着上帝像人那样用声带说话发声,《圣经》只是用形象的、普通人易于理解的方式表示上帝的意愿。否认上帝有形体当然与犹太教反对偶像崇拜的核心信仰要求紧密相关,可与此同时,迈蒙尼德对上帝之无形体性的坚持当然也可以说是他重塑犹太教的努力之一。

就“开端论”而言,当迈蒙尼德说“开端论等于自然科学”时,他理应排除了“开端论”与“从无中创世”相连的传统观点——难道还有比“从无中创世”更大的神迹从而可以产生更“非自然”地看待世界起源的视角吗?^③就此而言,即便迈蒙尼德讨论的“开端论”包括了“世界的开端”,他关心的也是更理论性的“质料”“形式”“匮乏”这些哲学概念,以及(限于篇幅本文未及讨论的)四元素、天文、气象等更具体的自然科学内容。^④

另一方面,迈蒙尼德在《迷途指津》里不断将“开端的作品”与带来摩西律法的“法版”以及西奈启示联系在一起,从而使传统上仅与创世相关的“开端论”兼

^① 参见:Leo Strauss, “The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*,” in *Persecution and the Art of Writing*, 85-86; 中译本见施特劳斯,《迫害与写作艺术》,77—79。

^② 例如迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 31 章(331/359)、卷二 34 章(337/366)等。

^③ 参见:Leo Strauss, “How to Begin To Study *The Guide of the Perplexed*,” in *The Guide of the Perplexed*, XXXIX。

^④ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 30 章,320—330/348—359。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

容了“律法的开端”。这样一种“扩容”显然具有深远意义：不仅法版上“所写的”十诫像其他“开端的作品”一样是自然事物，而且在迈蒙尼德看来，“律法总是倾向于顺应自然”^①，也就是说，自然构成了律法的尺度而非相反。正是在这样的意义上迈蒙尼德所说的“开端论等于自然科学”才能得到初步的理解。

① 迈蒙尼德，《迷途指津》卷三 43 章，523/571。